Kailash, a Journal of Himalayan Studies
Vol. 1, No. 1, 1973, pp. 51–75

6. mchan nid omitted
7. phugs
8. kyi omitted
9. ȉus nas
10. mhon lkog
11. sgros 'dogs
12. tha mar
13. žus nas omitted
14. byas
15. gñis ka
16. ... cam byas pa 'di ni/
17. ... bsod nams dañ/
18. ... dañ
19. la yañ

WORKS FREQUENTLY QUOTED OR CONSULTED

"Bonpo Niṣpanna-yoga" — "History and Doctrine of Bonpo Niṣpanna-yoga", Satapitaka Series No. 73, New Delhi 1968.

"Nine Ways of Bon" — "The Nine Ways of Bon", Excerpts from *gZi-brjid* edited and translated by D.L. Snellgrove, OUP, London 1967.

"Ni ma bstan 'jin" — "Sañs rgyas kyi bstan rcis ño mchar nor bu'i phreñ ba", published in "Tibetan Žañ Žuñ Dictionary", Tibetan Bonpo Foundation, New Delhi 1965.

"A Cultural History of Tibet" — "A Cultural History of Tibet" by David Snellgrove and Hugh Richardson, London 1968.

"bKa' 'gyur brten 'gyur" — "bKa' 'gyur brten 'gyur gyi sde chan sgrig chul bstan pa'i me ro spar ba'i rluñ g-yab bon gyi pad mo rgyas byed ñi 'od", published by Lokesh Chandra, New Delhi. (31 p.)

"Dag yig" — "Gañs čan Bod kyi brda sprod dpag bsam ljon pa'i sñe ma" published by Sangye Tenzin Jongdong, Kalimpong 1960. (78 fol.)

PRETRES LIMBU ET CATEGORIES DOMESTIQUES

PHILIPPE SAGANT

Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Summary

It is difficult to formulate clear-cut differences between the *phedangma* and the *bijuwa*, the two main categories of Limbu "priest" in Eastern Nepal. This article suggests a possible method of analysing the problem. Can an understanding of the way space is organized in the Limbu household lead us to a better grasp of the difference between the two sorts of priests and their complementarity?

The Limbu house is built parallel to a river. The inside is divided lengthwise into two parts: the "upper part" *(tho)* being closer to the rising ground behind the house, and the "lower part" *(yo)* being closer to the river. Another line bisects the house into the "front" *(tagaang)* and the "back" *(egaang)*. The inside pillars, the hearth, the water-storage point, the two doors, etc, are always oriented in a similar way to one another, whatever the orientation of the main front of the house may be. Thus Limbu house-space is organized into two (groups of) categories whose opposition is founded on four cultural determinants: (a) up-stream and down-stream water (b) the hill-crest and the river (c) right and left, and (d) the cardinal points.

Household life, i.e. the activities of a married couple, takes place in a space which is organized in the following manner. The man's domain is the "upper part" and the "front"; the woman's the "lower part" and the "back". When the two categories combine there is mediation: the woman like the man has access to the hearth and the warter-storage area at any time. However, in case of ritual impurity (consequent on pregnancy, delivery, menstrual periods, or purification of a child before putting it into a cradle), the normal techniques of mediation cease. Everyday life is changed. Man and woman are placed, so to speak, back to back; each is confined to the part of the house ritually assigned to him or her: the man to the "upper part", the woman to the "lower part".

As in everyday household existence, similar mechanisms operate in social and religious life: the numerous symbolical aspects of these being also expressed in terms of household categories. A few examples are given: the rules of hospitality; the accompanying of the soul of the dead into the beyond, and other rituals.

An examination of the roles played by the two main types of Limbu priests

b) *L'amont et l'aval.*

L'amont se dit *waabung* (L) qui désigne à la fois la source de la rivière et l'endroit d'où elle coule. L'aval se dit *waame* (L) qui signifie l'embouchure, en même temps que la direction vers laquelle la rivière court.

L'amont est nettement valorisé. La source, c'est la pureté. On a besoin d'eau de source ou d'eau de pluie dans certains rituels. Cette eau est alors appelée *si jongwaa*, l'eau pure.

Au contraire, l'aval c'est le pollué. Pour boire dans la rivière, on tente toujours de monter plus haut. De même pour tirer l'eau. Ces notions sont fortement vécues. Elles se combinent avec celles qui relèvent des points cardinaux. Dans la Mewā, orientée nord-sud, on utilise peu les mots désignant ces deux points cardinaux. Pour parler du nord on dit *waabung* (L), l'amont; pour le sud, *waame* (L), l'aval. Dans le langage courant, *kereil* (L), "il est monté", signifie "il est allé au nord ou à l'est". Au contraire *kuteii* (L), "il est descendu", signifie "il est allé vers l'ouest ou le sud". L'amont présente les mêmes caractères auspicieux que le nord; l'inverse pour le sud et l'aval.

c) *Le haut et le bas.*

Sur un chemin plat (*naa*) qui s'enfonce de l'aval vers l'amont, il y a toujours un côté crête et un côté rivière. Le premier est désigné comme "haut" (*tho*) (L), le second comme "bas" (*yo*) (L).

Il y a une nette valorisation du haut par rapport au bas. Tout rêve de montée est auspicieux; de descente inauspicieux. Si l'on rêve de serpent, cela signifie une querelle. On s'enquiert alors immédiatement de la position du rêveur par rapport au serpent. Montait-il? Le serpent descendait-il? : il gagnera son procès, il battra son adversaire.

d) *La gauche et la droite.*

La gauche se dit *phengwaa* (L), la droite *cukwaa* (L). La droite est nettement valorisée par rapport à la gauche. On mange de la main droite; on se nettoie de la main gauche, etc.

Voyons comment ces divers principes s'inscrivent dans l'organisation interne de la maison.

2. ORGANISATION INTERNE DE LA MAISON.

La maison est d'abord divisée en deux par un axe longitudinal, qui est donc toujours parallèle à la rivière. Cet axe sépare la maison en deux parties; l'une du côté de la crête est appelée haute (*tho*) (L); l'autre, côté rivière, est basse (*yo*) (L). Cette distinction est valable quelle que soit la rive, droite ou gauche, sur laquelle la maison est établie. Elle ne relève pas de l'orientation de la façade principale. En fonction des données statiques on a donc quatre structures possibles, symétriques deux à deux.

La différenciation apparait dans la terminologie. Les murs des deux petites façades sont considérés comme "plats" (*naa*) (L). Ils sont appelés *naa lung thaak* (L). Par contre, le mur côté crête est appelé "mur du haut" (*tho lung thaak* ou *tho haang lung thaak*). Celui qui domine la rivière est appelé "mur du bas" (*yo lung thaak*, ou *yo haang lung thaak*) (L).

Un second axe, perpendiculaire au premier, sépare également la maison dans le sens de la largeur. Cette fois la dénomination ne se fait pas simplement par rapport à la crête et à la rivière; elle fait intervenir l'orientation de la façade principale: c'est par rapport à cette dernière que la maison est séparée en devant (*tagaang*) (L) et derrière ou fond (*egaang*) (L). Cette distinction apparait également dans la nomenclature. On différencie les deux murs "plats" des petites façades en les appelant "mur du fond" (*egaang lung thaak*) (L) et "mur du devant" (*tagaang lung thaak*) (L).

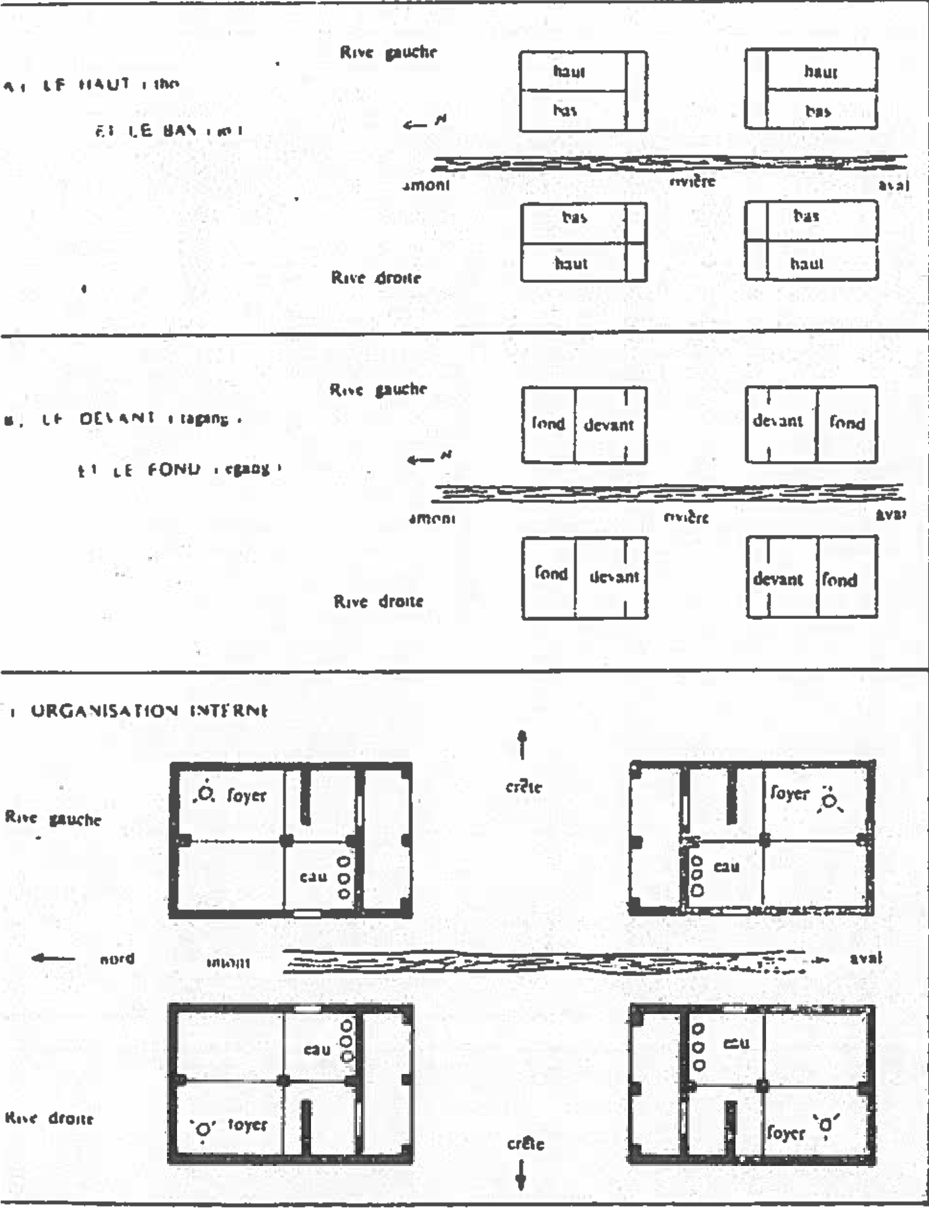
En fonction des diverses orientations, compte tenu de l'implantation sur une rive droite ou une rive gauche, on peut donc avoir quatre organisations possibles uniformément symétriques les unes par rapport aux autres (fig.1).

C'est ici que l'on voit apparaître la contradiction entre faits "naturels" et faits culturels. Quelles que soient les orientations réelles des façades principales, les villageois s'entendent pour insister sur le fait que chaque maison est ouverte à l'est.

Il faut tenir compte de cette idée symbolique : la séparation en "haut" et "bas" faisait intervenir les deux principes corollaires de crête/rivière et de amont/aval. Celle qui concerne le "devant" et le "derrière" est liée à l'orientation par rapport aux points cardinaux, identique, abstraitement, d'une maison à l'autre. Des quatre principes de base énumérés plus haut, seuls ceux qui concernent la droite et la gauche n'apparaissent pas encore: on les verra intervenir bientôt.

Dans la maison un certain nombre d'emplacements sont privilégiés. Leur importance relève avant tout du quotidien. Elle apparaît également cristallisée dans le rituel. C'est ainsi que les quatre coins, les trois piliers, sont au coeur des cérémonies qui concernent le choix du site et la fin de la construction. Il en est de même, à des titres divers, pour le foyer et l'eau, les deux portes, la panne faitière, la projection du toit sur le sol, la marche qui sépare en deux le rez-de-chaussée. Examinons successivement la situation de chacun de ces emplacements en fonction des diverses catégories de "haut" et "bas", de "devant" et "derrière".

Les piliers intérieurs sont aux intersections des diverses catégories de l'organisation. Ce sont eux qui déterminent concrètement les structures internes. L'axe longitudinal qui sépare en "haut" et "bas" passe par les trois piliers. Celui qui divise la maison en devant et derrière, perpendiculaire au précédent, passe par le pilier central. Ce dernier se trouve donc à l'intersection des deux axes. Il est le centre de la maison. On ne peut le "battre". On ne peut y poser les pieds. C'est devant lui que s'effectuent nombre de cérémonies. On lui fait des offrandes.



Une marche intérieure surélève de quelques centimètres l'ensemble du coin foyer jusqu'à la murette qui fait face à la porte principale. Elle est la représentation matérielle, partielle, de la séparation entre haut et bas au rez-de-chaussée.

La poutre faîtière, lors des offices religieux, est l'ultime étape, dans la maison, qu'atteignent les "âmes" avant de gagner l'autre monde. Elle possède donc une fonction de nette séparation entre l'espace socialisé et celui qui ne l'est pas. Elle est également à l'étage ce qu'est l'axe des piliers au rez-de-chaussée. En d'autres termes, c'est l'ensemble de la maison qui est séparé en deux parties "haute" et "basse".

Le foyer, lui aussi, apparait dans le rituel. On ne peut en "battre les pierres". On lui fait des offrandes. Quelle que soit la situation de la maison, le foyer se trouve toujours à la fois dans le fond (*egaang*) (L) et dans le haut (*tho*) (L).

Les caractères de la réserve d'eau sont moins marqués. De même sa position, qui peut varier. Toutefois, dans la majorité des cas, l'eau se trouve diamétralement opposée au foyer. C'est-à-dire qu'elle se situe dans le devant (*tagaang*) (L) et le bas (*yo*) (L).

Quelle que soit, également, la vraie situation de la maison, les deux portes sont toujours dans une position identique par rapport à la structure interne. Toutes les deux sont dans le devant (*tagaang*) (L). La porte principale, toutefois, est toujours dans la partie haute (*tho*), la porte secondaire, dans la partie basse (*yo*). Ces situations opposées ne souffrent pas d'exceptions.

C'est en fonction des catégories internes de la maison que le *phedangma*, lors du choix du site, différencie nettement chaque coin de la maison. Il appelle les coins de la façon suivante:

Le coin du fond, côté bas (*yo, egaang*),
le coin du devant, côté bas (*yo, tagaang*),
le coin du fond, côté haut (*tho, egaang*),
le coin du devant, côté haut (*tho, tagaang*).

Lors du rituel qui précède l'excavation, l'énumération n'est pas faite au hasard: elle est identique à celle que l'on vient d'employer. Elle est auspicieuse. Dans d'autres rituels, on agit de façon inverse. Ces énumérations impliquent également des façons de se mouvoir. La première, que l'on tourne dans le sens des aiguilles d'une montre lorsqu'on se trouve dans le "haut"; dans le sens inverse pour le "bas". Et la réciproque si l'on emploie la seconde façon d'énumérer.

Enfin, notons que toute la maison est "haute", dans son ensemble, par rapport à l'espace qui l'entoure et demeure "bas". Toutefois ici une précision s'impose: ce n'est pas le soubassement de pierre qui fait de l'habitation un site naturellement élevé, comme on pourrait le penser. Ce qui est appelé haut, c'est toute l'aire de projection du toit qui déborde nettement au-delà de la marche courant sur les quatre faces de la maison.

Ainsi, quelle que soit la situation d'une habitation sur une rive droite ou gauche, quelle que soit l'orientation de sa façade, à l'amont ou à l'aval, on trouve toujours les

quatre possibilités d'organisation interne que montre la figure 1 et qui se ramènent à deux types symétriques d'un même modèle structural.

B. DYNAMIQUE DU SYSTEME

Pour étudier le mécanisme du système, nous examinerons successivement, en fonction de l'organisation interne de la maison: les activités du couple conjugal, d'abord dans la vie quotidienne, puis à l'occasion de l'impureté rituelle; certains aspects de la vie sociale, en prenant deux exemples, l'hospitalité et la veillée funéraire; enfin quelques exemples liés à la vie religieuse.

1. LE COUPLE CONJUGAL.

Dans quelle mesure la symbolique de la maison joue son rôle dans la vie quotidienne? Si mari et femme se trouvent ensemble dans la maison, lorsque cette dernière s'occupe de la préparation du repas, le couple, d'ordinaire, est installé près du foyer, c'est-à-dire dans la partie "haute". La mère, ses filles, ses brus, se trouvent vers le "fond", les hommes, au contraire, vers le "devant" par rapport au foyer. D'une maison à l'autre cette disposition est constante. Le repas se prend le plus souvent dans la partie haute. La figure 2 présente les positions de six familles prises au hasard, soit au moment du déjeuner, soit au moment du dîner. Les positions de chacun des membres sont remarquablement homogènes. Elles sont sensiblement les mêmes qu'à l'occasion de la préparation du repas. La mère et ses filles sont dans le fond (*egaang*) (L), par rapport au foyer. Le père et ses fils adolescents, entre le pilier central et le foyer. Les enfants en bas âge semblent ne pas avoir de place attribuée. Dans certains cas le père se trouve contre la murette, dans la partie du devant, (*tagaang*) (L), tout le reste de la famille se situe toujours dans le fond par rapport au père. Père et mère se trouvent toujours dans des positions extrêmes.

L'homme a tendance à utiliser la porte principale, la femme, la porte secondaire. Les activités de la femme près de la réserve d'eau l'amènent à franchir fréquemment le seuil de la petite porte, pour faire la vaisselle, déverser les eaux usées, etc. C'est par la porte principale que père et fils adolescents passent, pour se rincer la bouche, à l'issue du repas. Les femmes, au contraire, en cette occasion, utilisent l'ouverture qui domine la rivière. Cette tendance s'affermit lorsque des invités sont installés sous la véranda. Alors les femmes évitent d'emprunter la grande porte qui y mène. C'est donc en termes de l'organisation interne, la relation haut/bas qui joue ici. Aux femmes, la porte du "bas" (*yo*) (*L*); aux hommes, la porte du "haut" (*tho*) (*L*).

La figure 3 présente diverses positions, relevées au hasard dans 8 habitations, pour dormir. En fonction de ces exemples ainsi que d'informations générales obtenues par ailleurs, on peut dire que les tendances sont les suivantes: on dort généralement dans la partie haute (*tho*) (*L*), plutôt que dans la partie basse (*yo*); dans le fond (*egaang*).

FIGURE 2. LE REPAS ET LES CATEGORIES DOMESTIQUES

Maison n° 1

Maison n° 2

Maison n° 3

Maison n° 4

Maison n° 5

Maison n° 6

dans le fond (*egaang*), en bas (*yo*). A la suite de la naissance il y a une période d'impureté, qui dure trois ou quatre jours, selon qu'est né une fille ou un garçon. C'est à ce moment-là que s'effectue la plus nette séparation des deux sexes. Un complet dédoublement apparaît. Le foyer en *tho* (L) est conservé par le mari, pour cuisiner son propre repas. Un autre foyer est installé en *yo* (L) pour la mère, l'enfant et la sage femme. La réserve d'eau est pareillement dédoublée. L'utilisation des portes est systématiquement réglementée. La femme ne peut sortir que par la porte du bas; l'homme par celle du haut. Pendant ces trois ou quatre jours, mari et femme sont constamment séparés. L'homme se tient constamment dans le haut (*tho*); la femme dans le bas (*yo*), sans qu'ils aient la possibilité d'empiéter sur leurs territoires réciproques.

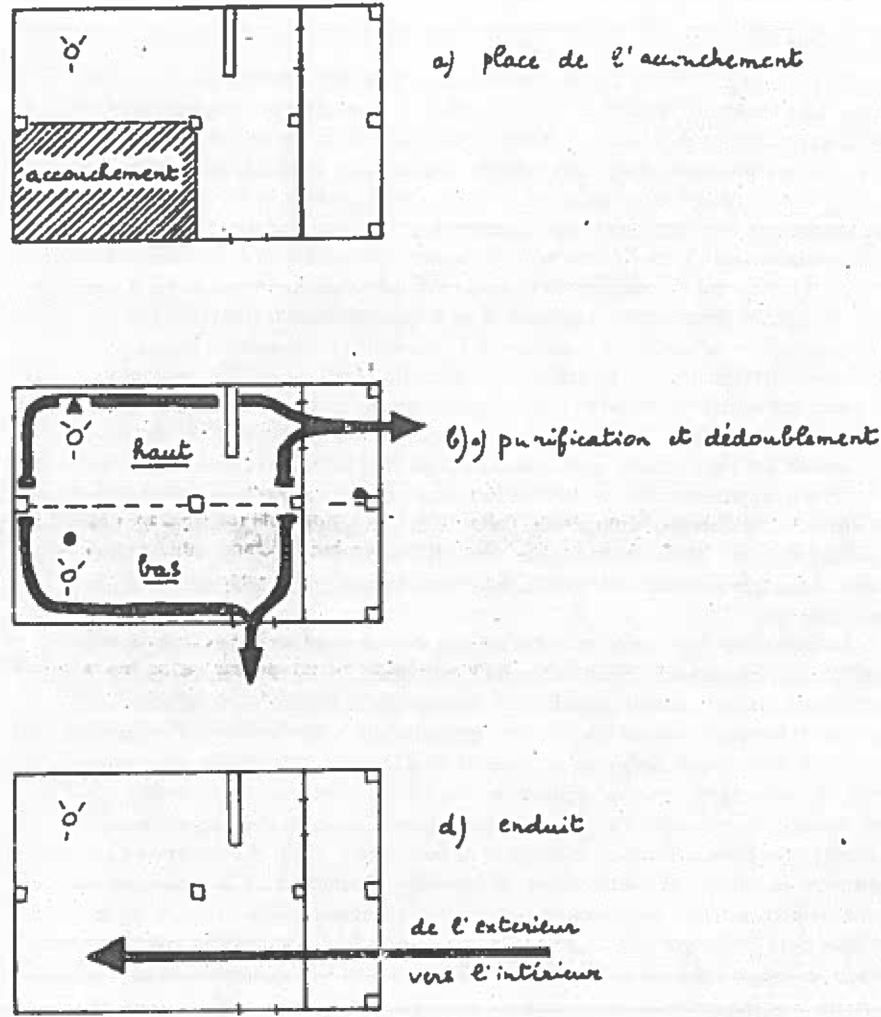
Enfin, à l'issue de cette période, se passe une petite fête, la "mise au berceau" (*yaangdaang pokmaa*). Lors de ce rituel, deux points nous intéressent. Tout d'abord le *phedangma* vient purifier la maison. Il procède comme indiqué sur la figure 4 b,c. Il entre dans la maison par la porte principale avec un récipient d'eau lustrale et un "goupillon" de feuilles. Restant dans la partie basse (*yo*) il se dirige vers le fond de la pièce. Il arrose le pilier central, puis le foyer de la femme, puis la mère elle-même. Alors, partant du pilier du fond de la maison, (*egaang sit laang*), il remonte vers la porte secondaire en arrosant le mur. Il "chasse" l'impureté par cette porte. Il pénètre de nouveau dans l'habitation, va jusqu'au pilier de façade (*tagaang sit laang*) et recommence la même opération, demeurant toujours dans la partie basse. Il recommence exactement les mêmes gestes pour l'homme, mais cette fois il demeure constamment dans la partie "haute" et "chasse" en deux fois les impuretés, par la porte principale. Un peu plus tard, dans un but identique de purification, on passe un enduit d'eau, de terre rouge et de bouse de vache, sur le sol battu du rez-de-chaussée. Pour toute naissance, le mouvement est le même. On part de l'extérieur de la maison, de la véranda, pour aller vers l'intérieur, le fond de la maison (figure 4 d). C'est exactement l'inverse qui se passe à l'occasion des rituels funéraires.

Ainsi la femme est associée, dans l'organisation interne de la maison, au fond (*egaang*), au bas (*yo*) et à titre secondaire à la gauche et aux deux points cardinaux de l'ouest et du sud. L'homme, au contraire, au devant (*tagaang*), au haut (*tho*), à la droite, à l'est et au nord. Tant qu'aucune impureté ne vient perturber la bonne marche de la vie quotidienne les deux couples d'opposition haut/bas, devant/derrière assurent, par leur combinaison, une médiation, et permettent à la femme d'avoir accès à tout moment à l'eau et au foyer. Toutefois, dès que des circonstances particulières apparaissent, dès que la vie s'arrête, les médiations ne peuvent plus jouer et chacun des deux sexes est renvoyé dos à dos, la femme en *yo*, l'homme en *tho*.

2. LA VIE SOCIALE

Le mécanisme des catégories s'inscrit également dans le cours de la vie sociale. Nous allons le voir à partir de deux exemples: l'hospitalité d'une part; certains aspects

FIGURE 4. LA NAISSANCE ET LES CATEGORIES DOMESTIQUES



viande; la manière de présenter l'eau; le fait que l'on dîne avec, ou avant, le maître de maison: tous ces détails sont nettement significatifs. C'est cependant par le biais du mécanisme des catégories internes de la maison que s'effectue l'essentiel de la hiérarchisation. En deux occasions l'invité est amené à pénétrer dans la pièce d'habitation: souvent, pour discuter avec son hôte devant une boisson qu'on lui offre; et toujours, pour prendre son repas.

Prenons quelques exemples (fig. 5).

Un gendre reçoit son beau-père. D'abord se manifeste la distinction des clans: le gendre, maître de maison, demeure dans le haut (*tho*), son beau-père, dans le bas (*yo*). La relation de parenté est nettement hiérarchisée: le gendre, inférieur, s'installe dans le fond (*egaang*) par rapport à son beau-père qui demeure dans le devant (*tagaang*) (*fig.* 5 a).

Un frère de mère (*kwaa*) (L) reçoit un fils de soeur (*laamsaa*) (L). La figure 5b montre leurs positions réciproques: le neveu est dans le fond de la maison (*egaang*), l'oncle, dans le devant (*tagaang*): cela, c'est pour la hiérarchie. Le neveu est dans la partie basse (*yo*), l'oncle, dans le haut (*tho*) c'est la différenciation des groupes sociaux.

Parfois les changements de statut ou bien le manque d'une nette hiérarchisation de certaines relations de parenté, amènent à l'embarras ou à la plaisanterie.

Un homme reçoit sa soeur aînée mariée dans un autre village: il tente de la faire asseoir dans le haut de la maison, vers le devant. C'est courtoisie: il reconnaît ainsi l'aînesse et l'appartenance au même groupe. La soeur parfois s'esquive. Mariée depuis longtemps , elle est censée ne plus appartenir au clan de son frère, mais à celui de son mari. En même temps la position de ce dernier, "preneur" de femme et non "donneur", le met dans une position d'infériorité: sa femme va s'installer dans le bas (*yo*), vers le fond (*egaang*) (fig .5d).

Deux cousins croisés (*lungwaa*) du même âge sont dans une relation d'égalité marquée par la plaisanterie. Souvent ils jouent à celui qui se retrouvera le plus loin vers le devant (*tagaang*). Au bout du compte ils se trouvent, riant, l'un en face de l'autre, de part et d'autre du pilier central (fig. 5c).

Dans la vie sociale, les catégories de haut et de bas marquent l'appartenance au clan, la distinction entre l'os et la chair, les frères et les alliés, "nous" et "les autres". Au contraire c'est en fonction du devant et du fond que s'effectue la hiérarchisation. Elle est également valable pour les gens d'un même clan: un père, vrai ou classificatoire, un frère aîné, se trouvent toujours dans le devant de la maison par rapport au fils, au frère cadet.

b) *Les rites funéraires.*

Lors des funérailles, toutes les catégories sociales sont réunies, toutes les croyances liées au destin de l'homme sont fortement ressenties. Les unes comme les autres apparaissent dans le rituel. La nuit qui précède l'enterrement, on veille à l'intérieur de la maison. C'est en fonction de l'organisation interne que chaque idée trouve son expression concrète.

Le mort ne peut être placé dans le "haut" (*tho*) de l'habitation. Comme le nouveau-né, comme la femme, comme l'allié, il appartient au domaine du "bas" (*yo*). Toutefois il conserve son caractère humain: on ferme les portes; poulets, chiens et chats, tout le monde animal qui pourrait, en temps ordinaire, être parfois toléré à l'intérieur, est tenu à l'écart: la maison devient "haute" dans son ensemble, par rapport au reste du monde et le mort en fait toujours partie. La tête du mort se trouve, en général, vers le fond de l'habitation, les pieds dirigés vers le devant, où sont les portes. C'est ainsi qu'il franchira le seuil, qu'il sera porté vers le cimetière. Ce symbolisme du départ s'inscrit également dans le rituel de purification qui suit la levée du corps (*saam yungmaa*) (L): à l'inverse de ce qui se passe lors de la naissance, c'est de l'intérieur vers l'extérieur que l'on étale l'enduit sur le sol du rez-de-chaussée. En même temps le cadavre doit avoir la tête au nord, c'est-à-dire regarder vers le sud, vers le cimetière, vers l'aval, vers le chemin qu'il va prendre pour gagner l'autre monde. Plusieurs principes semblent donc ici en cause, parfois en contradiction les uns avec les autres : on tente de concilier les vraies orientations avec les dispositions contingentes à la structure interne de la maison. La symbolique des deux portes n'entre pas en ligne de compte: homme ou femme, mort naturelle ou malemort, c'est par la porte principale que l'on fait sortir le cadavre. Par contre la différenciation sexuelle s'exprime, comme à l'occasion de la naissance, par le symbolisme répété des chiffres trois et quatre.

Dans le cas le plus fréquent d'une façade exposée vers l'aval, le corps se trouve donc étendu dans le bas (*yo*), allongé parallèlement à la poutre faîtière, la tête vers le fond et le nord, les pieds vers l'aval et le sud. Les assistants à la veillée funèbre s'installent autour de lui comme s'il figurait un arbre généalogique. La distinction des générations se fait en fonction des parties du corps : les grands-parents sont repoussés au-delà de la tête; les parents s'installent à hauteur du visage; les frères et cousins, aux épaules; les enfants, aux jambes; les petits enfants, au-delà des pieds. Les vieux, comme le mort, ont donc le visage tourné vers le sud; les jeunes, comme le nouveau-né, vers le nord. Si l'on demande justification d'une telle disposition, le Limbu répond que tout est selon le "sens du respect": "vous ne saluez (*namaste*) (N) ni le sud, ni votre propre petit-fils". En fonction du corps, également, la disposition des parentés de l'os et de la chair. Si le mort était célibataire, son père et les siens s'installent à ce que l'on appelle son flanc droit; le frère de la mère et sa famille, sur son flanc gauche. Mais dans une maison ouverte, vers l'aval, sur une rive gauche, ces positions sont en contradiction avec celle du haut, domaine du clan, et du bas, celui des alliés. C'est finalement le second principe qui semble l'emporter. Mais la terminologie droite et gauche est conservée. Si le mort était marié, le père, l'oncle maternel se retrouvent ensemble sur la droite (ou le haut), opposés au beau-père qui se tient avec les siens sur la gauche (ou dans le bas). Enfin quelles que soient les contingences des orientations, les femmes, en général, sont à gauche des hommes.

l'autre monde. Si l'on considère que *yet laamdomaa* constitue une sorte de rose des vents, elle a sa correspondance dans l'organisation de la maison (fig. 6). Si la façade principale est symboliquement ouverte à l'est, alors le foyer, comme *khemaa paangphe* (L),se trouve à l'ouest par rapport au pilier central. Et l'on obtient les associations suivantes:

est— devant (*tagaang*),
ouest— fond (*egaang*),
nord— haut (*tho*),
sud— bas (*yo*).

Le pilier central étant alors considéré comme l'axe du monde dans le rituel de la même façon qu'il est l'axe central de la maison. Notons enfin que l'autel de *lumaaeppaa* (L) se trouve toujours vers le fond de la maison par rapport à celui de *naahaangmaa* (L), dans le devant, quelles que soient les orientations vraies. *Lumaaeppaa* se trouve donc à gauche et *naahaangmaa* à droite. La succession de l'office se fait dans l'ordre: *lumaaeppaa, maangennaa, naahaangmaa*, considéré comme auspicieux. On retrouve alors une façon de se mouvoir qui rappelle celle qui concernait les quatre coins de la maison dans le rituel à *okwaanaamaa*. Mais cette fois ce ne sont plus hommes et femmes, qui sont en cause dans l'auspicieux, mais vivants et morts.

Ainsi, dans le rituel, ce qui concerne les vivants se trouve inscrit de multiples façons dans l'espace concret de la maison en liaison avec les catégories du haut, du devant, de l'est et du nord, du mouvement auspicieux, de la droite. A l'inverse, aux morts correspond le fond, le sud et l'ouest, la gauche, l'inauspicieux, le bas.

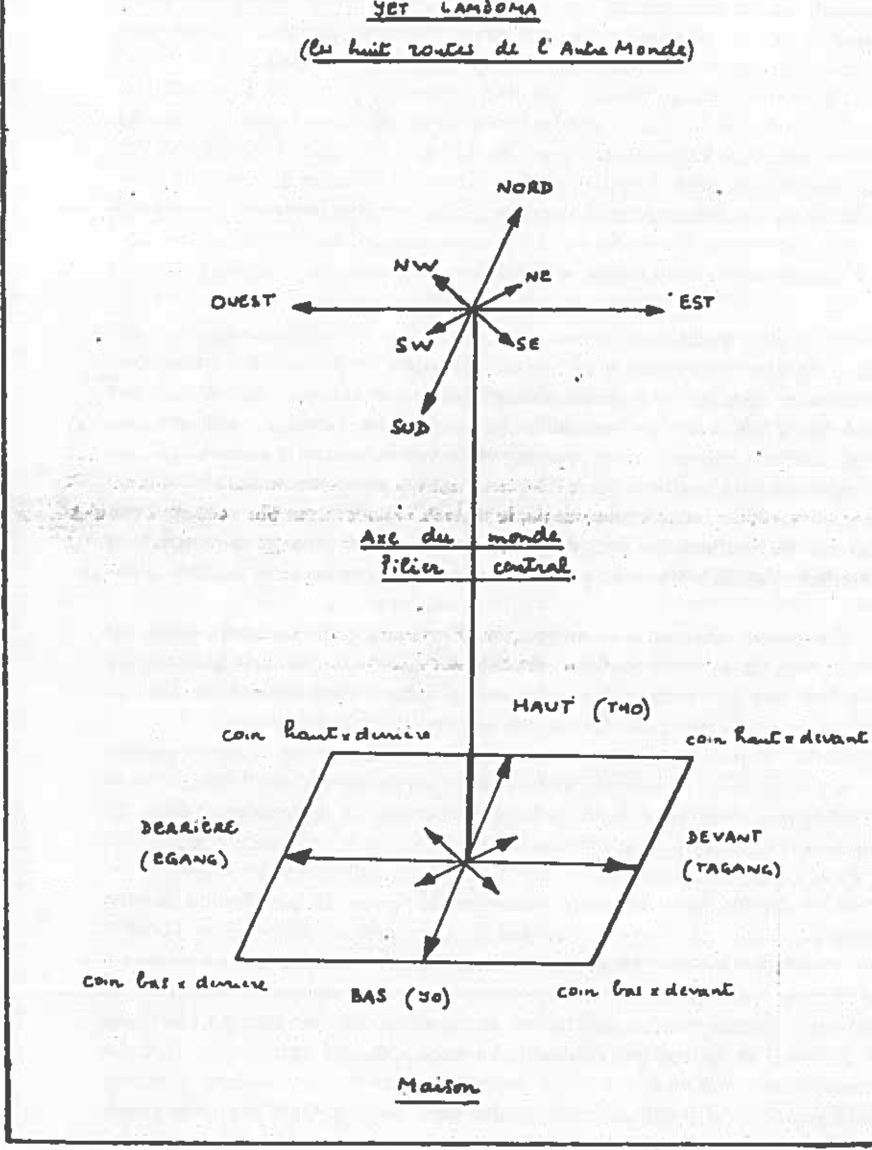
C. DISTINCTION ENTRE PHEDANGMA ET BIJUWA

En quoi peut-il exister un rapport entre les catégories domestiques et les deux principaux prêtres limbu, le *phedangma* et le *bijuwa* ? Ces derniers sont tous deux indispensables à la vie de la communauté. Toutefois leurs fonctions sont différentes. Elles se distinguent et se complètent selon un jeu d'oppositions et de médiations constantes qui demeure ambigu à l'observateur étranger. Ce qui nous paraît intéressant, ici, c'est que certaines de ces oppositions, après l'étude de la maison, nous sont devenues familières. Nous examinerons ce qui a trait à trois d'entre elles.

Dans la maison, *phedangma* et *bijuwa* ont tendance à se différencier en fonction des catégories du haut (*tho*) et du bas (*yo*). Le haut relève du *phedangma*; le bas, du *bijuwa*. On le voit en observant les emplacements où se tiennent les deux prêtres lorsqu'ils entreprennent un rituel qui leur donne accès au "carrefour des huit routes" (*yet laamdomaa*). L'un comme l'autre, à cet égard, au début de leur "voyage" utilisent un support matériel qui est toujours nettement déterminé dans l'organisation de l'espace domestique.

Ceux du *phedangma* sont au nombre de quatre. Pour célébrer *naahaangmaa*, il utilise le pilier central. A l'occasion du culte des ancêtres (*lumaaeppaa, themaang*), ainsi

FIGURE 6. LA MAISON ET L'AUTRE-MONDE



Certes, de l'extérieur, il est toujours possible de distinguer les deux prêtres à partir de l'analyse de leurs fonctions.

Au *bijuwa*, tout ce qui relève de l'inauspicieux. Il "tue l'esprit du feu" (*mi saam sepmaa*), qui vient de dévaster une maison. Il "tue les esprits de la malemort" (*sogkaa, sugut sepmaa*), qui menacent la communauté;il accomplit les cérémonies qui doivent être faites après l'inceste (*lungdhung kaaii pokmaa)*: elles ont pour but de restaurer un ordre bouleversé qui, dans la vie quotidienne, peut se traduire par le déchaînement des éléments: le vent, la pluie, la grêle, la foudre, les tremblements de terre. Il intercède, au nom des villageois, auprès de ses esprits maîtres, la buse et le chat sauvage, "sorciers" féroces dont il sait s'assurer le concours.

Au *phedangma*, au contraire, tout ce qui est du domaine de l'auspicieux, de la normalité, tout ce qui a pour fonction de s'assurer la bonne marche du quotidien: propitier *maangennaa* et *okwaanaamaa* à l'occasion des mariages; assurer l'accès normal au monde des morts après les décès de mort naturelle (*saam saamaa)*; les propitiations annuelles des ancêtres (*lumaaeppaa, themaang*); les purifications après la naissance, le jour de la mise au berceau (*yaangdaang pokmaa*); les rites agraires lors des premiers labours (*yobaa taamaa*), comme à l'occasion des moissons (*thi sok, thok sok*). La propitiation des forces de la nature: la forêt *taampungmaa*; les crêtes (*toksongbaa*); les fonds de vallée (*sengaa*); les eaux (*waarokmaa*), etc.; celle des divinités domestiques (*yumaa, okwaanaamaa*).

Formulées dans ces termes, l'opposition et la complémentarité des deux prêtres demeurent imprécises parce que partielles. A la limite, ses prolongements risquent de mener à l'erreur. Enfin, elles ne permettent pas de trouver une solution à bon nombre de questions qui demeurent posées.

Pourquoi en effet la fonction de *phedangma* ne peut être assurée que par des hommes alors que le *bijuwa* se recrute chez les deux sexes? Pourquoi, lors du rituel, le premier conserve des habits masculins alors que le second est vêtu d'une longue robe? Pourquoi les rêves sexuels du *phedangma* demeurent sans grande signification, interprétés selon les règles des laïcs, alors que pour le *bijuwa* ils sont d'une importance considérable et d'une interprétation spécifique?

Pourquoi le *phedangma* assure l'essentiel des cultes qui se transmettent en ligne paternelle alors que le *bijuwa*, pour justifier de sa vocation. doit rechercher des ascendances en ligne maternelle?

A notre sens, ces questions, et d'autres avec elles, ne pourront être résolues qu'à la condition de faire un constant appel à la classification qui est le fondement de la culture limbu. Remarquons qu'au Népal bon nombre des populations tibéto-birmanes connaissent, comme les Limbu, deux catégories de prêtres complémentaires. Pignède (3) chez les Gurung a fait un rapprochement entre les prêtres et les points cardinaux. D'un aute côté, MacDougall (4) a décrit l'organisation de l'espace dans la maison rai: elle est très proche de celle que nous venons de voir, de même que la notion de verticalité étudiée par Nick Allen (5), également chez les Rai. Se pourrait-il que

les faits limbu, dont la religion semble mieux préservée qu'ailleurs, puissent avoir leurs correspondants chez les populations voisines? (6)

NOTES.

1. Sur les Limbu, cf. L. Caplan, *Land and Social Change in East Nepal*, London, 1970. Pour une bibliographie sur les prêtres limbu, cf Ph. Sagant "Tāmpuṅmā, divinité limbu de la forêt", *Objets et Mondes*, 9, 1969, note 22, p. 121. Les termes *phedangma* et *bijuwa* ont été francisés. Les mots nepāli sont suivis du sigle (N). Pour leur translittération, nous avons utilisé Turner (R. L.), *Dictionary of the Nepali Language*, London, 1931. Les mots limbu sont suivis du sigle (L). Nous les avons orthographiés selon Chemjong (I. S.), *Limbu-Nepali-English Dictionary*, Kathmandu, n.d. (?1961), tout en connaissant les dangers de la sanskritisation. N'étant pas linguiste, nous n'avons pu mieux faire.

Nous avons effectué deux missions en pays limbu: l'une d'août 1966 à juin 1967; l'autre, d'octobre 1969 à juin 1971. Ces deux missions étaient financées par la R.C.P 65 du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris), que nous tenons à remercier, ainsi que le professeur Millot et C. Jest, qui en furent responsables. Nous avons travaillé plus particulièrement dans la vallée de la Mewā Kholā, au nord de Taplejung.

2 Pour une description de la maison limbu, cf. Sagant, *Le Paysan Limbu, sa maison et ses champs;* Paris, 1972, dact. Le présent article, dans sa majeure partie, est un extrait remanié de cette étude.

3. Cf. Pignède (B.), *Les Gurung*, Paris, 1966, pp. 293, 335, 385.

4. Cf. MacDougall (Ch.) *The Rai of Kulung*, dact. Nous remercions Ch. MacDougall qui nous a donné accès à son manuscrit.

5. Cf. Allen (N.), "The Vertical Dimension in Thulung Classification", *J. Anthropo. Soc. Oxford*, 3, 1972.

6. A ce sujet, cf., principalement:

Macdonald (A. W.), "Les Tamang vus par l'un d'eux", *L'Homme*, 6, 1966,1.

Macdonald (A. W.), "Notes préliminaires sur quelques jhāṁkri du Muglān", *Journal Asiatique*, 1962, pp. 107–139.

Macdonald (A.W.), *Le Monde du Sorcier*, Paris, 1966, pp. 281-304.